PIERO MARTINETTI

La filosofia morale di Nicolai Hartmann

Estratto dalla « *Rivista di Filosofia* » - Anno XXVI - N. 1
Gennaio - Marzo 1935



MILANO
VIA CIRO MENOTTI, 20
1935

PIERO MARTINETTI

La filosofia morale di Nicolai Hartmann (1)

I.

Il trattato di morale di Nicolai Hartmann è senza dubbio l'opera più notevole che sia stata pubblicata in Germania dopo i grandi trattati, oggi a torto troppo dimenticati, del Wundt e del Paulsen. Ma quale diversità profonda dalla mentalità di questo periodo che pure non è ancora, nel tempo, tanto lontano! Se in queste opere classiche del periodo tramontato noi dovevamo qualche volta ricordarci che tutto l'apparato storico-evoluzionistico ha valore soltanto come introduzione e chiarimento e che il vero problema della morale non è un problema storico, ma un problema metafisico, qui noi ci troviamo da un punto di vista assolutamente opposto. Tutta la preparazione psicologico-storica è qui assente; e quest'assenza è qualche volta una vera deficienza che dà al pensiero l'aspetto d'uno schematismo complicato ed astratto che ha perduto il contatto con la realtà vivente.

Il problema primo dal quale l'A. parte è quindi il problema diretto e centrale della vita morale; che cosa dobbiamo fare? Anzi in questa forma il problema è ancora troppo ristretto. Non è solo l'atteggiamento di fronte alla nostra attività futura che è un problema, ma anche l'atteggiamento di fronte a tutta la nostra vita; anche il passato con le sue conseguenze ci spinge alla meditazione. La morale ha un compito ben più alto e più vasto che quello di prescriverci la via dell'agire; esso sta nel riconoscere ed apprezzare tutti i valori della vita, nel prendere posizione di fronte alla realtà.

Da questo punto di vista noi possiamo subito distinguere nell'etica due indirizzi fondamentali; quello che pone come valore

(1) Nicolai Hartmann, *Ethik,* Berlin, Walter de Gruyter, 1926, 746 pag. L'A. (n. 1882 a Riga) è professore all'Università di Berlino.

fondamentale e come legge della vita una realtà appartenente allo stesso ordine naturale dato, il piacere, la felicità, l'utile; e quello che ricerca questo valore e questa legge in un ordine ideale che trascende la natura. L'A. comincia naturalmente con la critica e l'eliminazione delle teorie naturalistiche. La morale dell'egoismo è fondata su d'un falso psicologico; in quanto pone come essenziale ad ogni atto il riferimento all'io, l'autoconservazione, la soddisfazione etc. Ora ciò può valere per alcuni atti elementari della vita; e in questi limiti l'egoismo è un valore, è «l'infima delle virtù»; la nostra vita è fondata su questo istinto fondamentale ed un sano egoismo è la base di ogni attività personale superiore. Ma per quanto grande sia l'estensione che può prendere nella vita individuale l'egoismo, è fuor di dubbio che l'ascrivere tutti gli atti della vita umana alla soddisfazione del fine raggiunto è psicologicamente falso. Il piacere personale del successo, in un atto morale, conta, ma conta come un concomitante d'infima importanza; non si può dire che chi fa la carità la faccia solo per provare la soddisfazione di fare la carità. Senza dubbio noi cerchiamo in ogni azione di realizzare la nostra volontà; ma questo aspetto dell'atto è un aspetto puramente formale; il contenuto, in cui si incarna il successo, è quello che dà il carattere all'azione ed esso (salvo nei casi elementari ricordati) non si rinchiude mai nei confini dell'io. Già nei rapporti morali più elementari ciò che è immediatamente dato non è l'io nel suo isolamento, ma l'«io e tu», la connessione delle coscienze; porre l'egoismo a radice di tutto solo perchè nella realizzazione dei valori della vita la volontà entra sempre come fattore essenziale, vuol dire essere volontariamente ciechi dinanzi alla realtà effettiva dell'atto morale.

Per l'eudemonismo il fine non è tanto nell'affermazione egoistica dell'io quanto in certe qualità sentimentali che accompagnano l'adempimento della nostra volontà e che diciamo piacere. Che questi concomitanti sentimentali possano in certi casi costituire essi stessi il valore ed il fine dell'atto, è innegabile; ma è parimenti innegabile che l'eudemonismo in generale prende da ciò occasione per connettere con la facciata eudemonistica valori superiori che sono in sè indipendenti dal piacere dell'io. Il piacere è lo stato sentimentale che accompagna il possesso della maggior parte dei valori; ed è vario di natura e di valore

secondo la natura di questi valori. L'eudemonismo associa in genere tacitamente questi valori al relativo piacere e fa di questo, che è solo un concomitante accessorio, il momento essenziale. Ciò è visibile già in Epicuro e massimamente nella filosofia stoica, dove il bene, la felicità è solo più il nome di un complesso di valori razionali (il dominio di sè, l'apatia etc.), che sono la più energica negazione possibile di ciò che comunemente s'intende per piacere. Che nell'atto umano il piacere sia solo l'elemento accessorio si vede anche da questo: che chi va in cerca della felicità generalmente non la trova. Per trovarla bisogna volgersi verso i valori senza aver cura della felicità; allora essa cade nel nostro seno. La felicità è un dono che viene dai valori e fugge chi cerca la soddisfazione senza il valore.

In questa critica dell'egoismo e dell'eudemonismo è implicata anche la critica dell'utilitarismo. L'utile esige un correlativo; utile a che cosa? L'utile è un mezzo, non può essere un fine. Bisogna allora ricadere nelle posizioni precedenti e porre come fine ultimo l'egoismo od il piacere. E se invece lo si cerca in qualche cosa di generale e di collettivo, esso implica già un contatto, un'unificazione delle coscienze individuali, che non può più essere considerata come qualche cosa di naturale dato; qui interviene già, anche se inosservato, un elemento *a priori*.



L'origine aprioristica del fatto morale è per l'A. un punto di partenza indiscutibile; l'antica teoria mitico-psicologica della reminiscenza in Platone non è che la prima affermazione dell'*a priori;* l'ordine morale non è un dato, di cui apprendiamo empiricamente l'esistenza, ma una legge che troviamo in noi, nel profondo dello spirito nostro, come una legge che è data alla realtà, ma non ne deriva. L'etica è sotto questo rispetto come la matematica; soltanto l'etica non trova l'ordine morale già fissato ed incarnato nel reale in virtù d'una legislazione ideale di cui noi abbiamo in noi i principii; l'ordine morale è per noi un ordine *in fieri,* che noi conosciamo solo parzialmente ed imperfettamente. Perciò la legge morale è *a priori;* ma non per questo l'etica è una scienza costruibile aprioristicamente come la matematica. Essa può soltanto aiutarci a scoprire e determinare

in noi l'*a priori* etico; questo è ciò che indirettamente le conferisce quel carattere normativo che le è proprio. La realtà è già matematicamente formata; il nostro spirito non ha che da contemplarla per ricostruirne in sè *a priori* l'ordine ideale. Ma la realtà morale deve ancora da noi essere formata col plasmare secondo le sue norme la realtà in cui viviamo; perciò l'etica è una rivelazione ed una norma.

L' A. si pone così, principialmente, dal punto di vista dell'apriorismo kantiano. O la legge è fuori di noi ed allora è empirica ed ipotetica; se essa ha valore assoluto, deve avere la sua origine in un principio ideale che è in noi o almeno deve far parte dell'essere nostro. Egli però non accetta la concezione kantiana della legge razionale formale. Sostanzialmente egli oppone a Kant due argomenti. Il primo è che la legge è ridotta da Kant ad un principio subbiettivo e che non si comprende come un principio subbiettivo possa dare origine a valori obbiettivi. Quest' interpretazione del subbiettivismo kantiano è troppo semplicistica per essere persuasiva. Il secondo è che la dualità della forma e della materia è solo una dualità relativa; la materia è già sempre qualche cosa di formato e la forma non è mai pura forma, ma ha sempre ancora in sè qualche cosa di materiale. Le leggi morali concrete non sono puramente formali perchè contengono in sè situazioni e rapporti che sono dati empirici; ed anche la formula astratta dell' imperativo categorico esprime l'esigenza ideale della unità rispetto ad una molteplicità di volontà, che è un presupposto empirico. D'altra parte anche gli appetiti sensibili non costituiscono un elemento materiale puro, ma sono già in un certo grado unità formali, volontà elementari dirette verso gli oggetti in virtù dell' intuizione formale di valori d'un ordine inferiore. Questa considerazione potrebbe condurci a riattaccare la teoria formale di Kant all'antica dualità aristotelica della materia e della forma ed a considerare l'una e l'altra come semplici concetti limite. L' A. invece mantiene la rigida dualità kantiana; ma per lui l'*a priori* non è una pura forma, è una realtà ideale obbiettiva, termine d'un' intuizione *a priori:* un rinnovamento del platonismo. Questo elemento *a priori* penetra già in parte il mondo delle nostre affezioni e dei nostri appetiti sensibili, che Kant considera come semplice materia del volere; in essi sono già contenute intuizioni *a priori* di valori elementari.

L'*a priori* etico è quindi non una legge razionale pura, ma un mondo di oggetti ideali, che noi approviamo, eleggiamo e trasfondiamo nella realtà; un mondo di « valori ». L'A. preferisce quest'espressione a quella di « fini » come più adeguata ed estesa; ad ogni fine corrisponde sempre un valore, ma non ogni valore è un fine. La filosofia è già abituata a pensare un regno di essenze logiche, di idee; bisogna tornare a Platone e pensare anche un regno di realtà morali accessibili ad una specie d'intuizione emotiva. Che cosa siano veramente in sè l'A. riconosce che noi non possiamo saperlo; « l'ideale e il reale sono egualmente irrazionali; le sfere dell'essere in sè sono indefinibili » (p. 194). Noi possiamo descrivere queste essenze mettendo in evidenza il loro contenuto e il loro significato per noi; ma non possiamo andare al di là e penetrare nel loro intimo essere.

Ciò che possiamo dire è anzitutto che esse non sono soltanto per il soggetto, non sono creazioni nostre. Certo vi deve essere una coscienza che le apprezza; ma esse sono in sè qualche cosa di obbiettivo, hanno carattere di « essere ». I valori sono per il soggetto apprezzante; ma questo « per » esprime solo un rapporto inerente al concetto di valore, non un rapporto che gli dia l'essere; l'uomo apprezza, ma non determina i valori. La relatività della morale umana riposa sulla relatività della conoscenza umana dei valori, non su d'una relatività storica dei valori. « La conoscenza del valore è pretta conoscenza di essere. Essa sta a questo riguardo sulla stessa linea di ogni altra conoscenza teoretica. Il suo oggetto è di fronte al soggetto qualche cosa di così indipendente come sono i rapporti spaziali di fronte al conoscere geometrico e le cose al conoscere reale. Il suo apprendere è un atto che va verso un oggetto ad esso esteriore, come ogni altro oggetto... In questo intuire il soggetto è puramente recettivo, passivo. Esso è determinato dal suo oggetto, il valore in sè esistente; ma esso non determina per la parte sua nulla. Il valore è così poco toccato dall'intuizione come un oggetto della conoscenza lo è dal fatto di essere conosciuto » (p. 134-135).

* * *

L'A. riferisce ai valori una « relazionalità », non una « relatività ». La relazione dei valori col soggetto umano è una

proprietà assoluta dei valori, non crea una dipendenza dal soggetto: i valori sono qualche cosa in sè indipendentemente da questa relazione. Tale relazionalità è triplice. In primo luogo i valori non possono rivelarsi all'uomo ed esistere per lui se non in quanto sono intuiti ed apprezzati da un soggetto umano che ne è come il substrato ontologico. In secondo luogo i valori morali, realizzati in un apprezzamento od in un atto morale, hanno sempre un rapporto verso qualcuno, determinano sempre un atteggiamento verso altri. In terzo luogo lo stesso apprezzamento od atto morale può diventare alla sua volta un valore, un bene per altri; p. es. la fedeltà, che è un valore apprezzato e realizzato dall'uomo fedele, diventa, come qualità umana, qualche cosa di utile ad altri, un bene. Ma tutte queste relazioni sono rapporti esteriori che non toccano la costituzione intima del valore. Esse riflettono, più che il valore, il complesso materiale in cui esso si concreta. La fedeltà, p. es., implica un complesso materiale di esseri e di rapporti, un quadro ontologico, una struttura dell'essere; ma il valore della fedeltà non è in questo complesso, è un ente a sè, che nell'atto della sua realizzazione, inerisce all'uomo, ma non si esaurisce in quest'inerenza; esso è qualche cosa di sostanziale, è una sostanza. « I valori hanno realmente qualche cosa che non si risolve in una legge, in una forma, in una relazione; hanno qualche cosa di sostanziale, di materiale. Questo substrato sostanziale si collega in essi con una potenza particolare che ad essi inerisce. Essi sono veri « primi motori » nel senso aristotelico; da essi procede un'energia creatrice, una produzione, una formazione, una realizzazione. Al contatto dei valori l'essere perde il suo equilibrio, entra in movimento, tende al di là di sè stesso » (p. 172). La filosofia teoretica è abituata a distinguere un essere in sè reale (gli oggetti) e un essere in sè ideale (le formazioni della logica e della matematica). Bisogna anche porre accanto ad essi un essere morale, una sfera ideale morale, che è analoga alle sfere ideali dell'essere matematico e dell'essere logico. Contro l'idealità sostanziale dei valori vale il solito preconcetto, secondo il quale soltanto ciò che è empirico è reale e ciò che è ideale è soggettivo. E tuttavia vi sono formazioni ideali che sono indiscutibilmente obbiettive, reali; così le leggi matematiche e logiche; la loro indipendenza dalla nostra coscienza, a cui si impongono come

qualche cosa di universalmente valido e necessario, testimonia della loro obbiettività, del loro essere in sè. Vi sono illusioni, errori etc. anche qui; ma essi non tolgono, anzi confermano l'esistenza di un ordine obbiettivo. Così vi è una cecità dei valori, una variabilità nell'intuizione dei valori; ma sono fenomeni subbiettivi che non invalidano la loro obbiettività. Vi è dunque una sfera etica ideale, un κόσμος νοητός dei valori.

Le essenze ideali della matematica e della logica sono principii costitutivi del reale; noi le troviamo come principii incarnati nella realtà. Certo esse non costituiscono tutta la realtà; il reale ha anche delle modalità sue proprie. Nemmeno esse si esauriscono nella loro funzione di principii della realtà; vi sono strutture ideali (che noi possiamo ricostruire *a priori*) non incarnate nel reale. La coincidenza delle due sfere, dell'ideale e del reale, è dunque solo parziale. Ma l'attualizzazione delle categorie logiche e matematiche nella realtà è, nei suoi limiti, qualche cosa di necessario, a cui la realtà si sottomette senza sforzo o riluttanza, come ad una legge assoluta. « Le categorie sono regolarità che impongono una coazione incondizionata, forme alle quali si assoggetta senza resistenza tutto ciò che cade nel loro campo di azione. Esse sono, nella sfera più generale, ciò che sono per le speciali classi di fenomeni le leggi di natura. Esse non ammettono alcuna eccezione; un'eccezione sola dimostrerebbe che non vi è alcuna legge » (p. 51). I valori, come principii morali, determinano anch'essi la realtà, però in proporzioni molto più limitate. Vi è nel seno della natura un cosmo morale di sentimenti, di atti e di formazioni, in cui il mondo morale ideale sembra realizzarsi come un sistema di categorie. Ma è chiaro che il processo qui è ben diverso. Non vi è un'attuazione necessaria come per le forme dell'essere; la realtà in certo modo rilutta ai valori; la coscienza umana può ignorarli o resistere ad essi vittoriosamente. Essi non hanno, come le categorie, una irresistibile potenza sull'essere; essi esprimono solo un dover essere che sussiste per sè ed è compiuto in sè, ma non ha alcuna potenza effettiva sul reale; esso si traduce nella realtà solo dove questa ne subisce l'influenza e lo realizza con le proprie forze. « I valori non si aprono la via irresistibilmente, come leggi ontologiche, ad assoggettare tutto il reale; il loro dover essere ideale sussiste indipendentemente dal loro

realizzamento o non realizzamento. Solo quando si trova un essere reale che ne accoglie l'appello e impegna per esso la sua azione, la sua legge comincia a penetrare nella realtà » (p. 567). Tuttavia i valori sono in un certo senso più forti che le categorie; essi formano e creano una realtà che è ad essi non solo straniera, ma riluttante. Possiamo quindi distinguere nel valore due inseparabili elementi; il valore come essere, come realtà per sè stante nell'ideale e il dover essere che è un tendere, un aspirare a discendere nel reale. Ma questo dover essere è un tendere platonico, che non ha alcuna forza per agire da sè sulla realtà. « I valori mostrano bensì la tendenza ad una determinazione teleologica, ma per sè non determinano realmente nulla; essi eccitano certe direzioni della volontà, ma non hanno il potere di realizzarle» (p. 721).

Questo dover essere è solo una relazione col reale, non costituisce l'essere in sè dei valori; tuttavia ci può dare qualche barlume di luce sopra la loro impenetrabile essenza. Il dover essere esprime una necessità morale. Ora che cosa è che caratterizza la necessità morale? Nel mondo delle realtà empiriche la « realtà » risulta dal connubio della necessità e della possibilità; i principii necessarii debbono trovare nella realtà preesistente le condizioni reali indispensabili, il cui insieme costituisce la possibilità; allora soltanto il fenomeno si produce, ossia entra nella realtà. Il dover essere risulta invece da un prevalere della necessità sulla possibilità; esso afferma la necessità del fine senza badare alla sua possibilità. La necessità è qui un semplice tendere, uno sforzo verso l'essere che non ha riguardo alle condizioni di possibilità; una necessità di nuovo genere che ci meraviglia perchè noi pensiamo abitualmente solo alla necessità ontologica. Noi abbiamo qui la manifestazione d'un mondo di necessità pure, siamo dinanzi alla forma originaria e pura della necessità.

*
* *

I valori sono dati a noi come un *a priori*, per un'intuizione immediata. L'A. oscilla in questo punto fra il sentire emozionale ed il conoscere. Egli qualifica talora (con lo Scheler) l'apprensione dei valori come un atto emozionale. « Accanto all'*a priori* del

pensiero e del giudizio vi è un *a priori* del sentimento; accanto all'*a priori* intellettivo vi è un *a priori* emozionale altrettanto originario ed autonomo. La coscienza immediata dei valori è un sentimento dei valori; il riconoscimento immediato d'un precetto è il sentimento d'un dover essere incondizionato espresso nel precetto » (p. 105). Ma altrove avvicina di più quest'intuizione all'apprensione teoretica. Il contatto dei valori col soggetto è da parte del soggetto un apprendere affine al conoscere (p. 173). Dato pure che vi sia un conoscere emozionale, ciò non toglie che il momento primo e fondamentale sia un conoscere. « L'apprensione dei valori è un sentimento dei valori; ma nel sentimento dei valori vi è già il momento fondamentale della conoscenza dei valori » (p. 493).

Questa conoscenza, in quanto è conoscenza d'una realtà ideale di validità universale, è conoscenza *a priori;* è l'intuizione d'un oggetto, ma intuizione *a priori.* « Vi è un puro *a priori* dei valori, immediato, intuitivo, sentimentale, che penetra la nostra coscienza pratica, la nostra concezione della vita e conferisce a tutto ciò che cade nel nostro orizzonte il carattere di valore o di non valore » (p. 104-105). In tutti gli atti di apprensione d'un valore l'oggetto esterno non fa che ridestare in noi un'intuizione che antecede l'esperienza. L'A. richiama qui l'argomentazione di Platone nel Liside (219 C). Non sono i beni esterni che generano in noi l'idea del valore; noi possiamo anzi qualificare le cose esterne come beni solo perchè le riferiamo ad un valore che è posto originariamente in noi stessi. Quando noi poniamo la sede del valore nelle cose, siamo tratti in errore dall'abituale collegamento d'una cosa o d'un complesso materiale con il valore che noi gli associamo. L'esperienza svolge in noi il senso dei valori, ma lo svolge come l'esperienza del mondo sensibile esteso ha svolto il sapere matematico; l'origine prima dell'uno e dell'altro non è nelle cose, ma nello spirito. Questa presenza *a priori* dell'ideale può essere anche solo un'intuizione oscura; come accade nell'obbedienza, in cui il valore dell'atto eseguito è riconosciuto perchè si attribuisce un certo valore alla volontà che lo impone. Anche l'attività morale procedente dall'esempio non fa eccezione. La realtà concreta che le dà origine non fa che risvegliare in noi l'ideale *a priori,* che è sempre il *prius.* Lo stesso si dica dell'esempio negativo (la vista

del male), che ha lo stesso effetto. Di più bisogna notare che nell'esempio il reale è già sempre idealizzato; l'oggetto esteriore (che serve di esempio) è solo occasione al sorgere dell'ideale interiore; e solo per effetto di questo preesistente ideale interiore la visione dell'oggetto esteriore si trasforma in ideale, in esempio. Ma è specialmente poi nel giudizio di sè, nell'approvazione e condanna di sè, che è visibile questa preesistenza di un elemento *a priori* costituito dalla coscienza dei valori, d'un essere sovraempirico, che domina e giudica il soggetto empirico. Ciò che diciamo coscienza morale è appunto l'intuizione prima e diretta dei valori, l'esperienza *a priori* del mondo morale data direttamente per via sentimentale. È veramente la voce d'un mondo superiore, la voce del mondo ideale dei valori.

Come elemento *a priori*, i valori hanno necessariamente un valore universale; non vi sono valori particolari. Anche i valori strettamente individuali (come è p. es. la personalità ideale), anche i precetti che nascono da una situazione individuale, unica, hanno sempre un valore universale. In questo punto l'A. mostra molto bene come una legge universale (p. es. le stessa legge kantiana) possa applicarsi a casi particolari, anzi unici senza nulla perdere della sua universalità. Essa è universale sempre anzitutto dal punto di vista teoretico; ogni soggetto che è capace di accoglierla, deve apprenderla così come essa è in sè e non altrimenti. Ma anche sotto l'aspetto pratico essa è individualizzata solo dalle circostanze materiali in cui si attua; la legge in sè, anche se in un caso determinato ha valore solo per un individuo, non ha mai valore individuale; essa per sè non implica nè che vi corrisponda un caso solo, nè che vi corrispondano casi innumerevoli. L'unicità del caso è un'accidentalità della sua realizzazione, non una restrizione del suo valore ideale (p. 468-470).

* * *

Il punto di partenza d'un'etica filosofica deve dunque essere la conoscenza di questo elemento *a priori* che troviamo in noi riflettendo sulla nostra vita morale immediata ed estendendo il nostro sguardo, sempre alla luce di questa visione interiore fondamentale, sulla vita morale degli uomini: la morale deve essere in primo luogo fenomenologia dei valori (p. 41).

Certamente le «morali» sono innumerevoli e rivelano differenze ed unilateralità di indirizzi: ma tutte fanno parte della grande coscienza morale umana e sono sorrette dalla stessa intuizione fondamentale del bene e del male. La riflessione filosofica deve perciò estendere le sue analisi a tutte queste realtà morali, non per arrestarsi in esse, ma per elevarsi ad una visione completa dei suoi oggetti ideali. Anzi essa deve comprendere nella sua cerchia anche la religione e il diritto, che contengono in sè un ricco materiale etico già elaborato in concetti.

Considerati nel loro insieme, i valori ci appariscono come entità, forma d'una sfera spirituale, « d'un regno con strutture, leggi ed ordini suoi proprii » (p. 136). Questa sfera si annette organicamente alle sfere ideali delle entità logiche e matematiche e delle pure essenze che (secondo il punto di vista fenomenologico) costituiscono come un grado, uno strato di realtà sovrapposto a quello dell'essere sensibile reale. Queste sfere ideali non sono le sole; il regno dei valori in genere comprende in sè diversi ordini di valori: i valori etici, i valori estetici etc. Ma la sua costituzione e la sua estensione ci è quasi del tutto ignota: i valori etici sono l'ordine a noi più vicino e più noto. Anche questo però deve essere inteso molto relativamente. Noi sappiamo che l'ordine dei valori etici è un regno di entità sostanziali, accessibili a noi per una specie di rivelazione sentimentale: ne conosciamo in parte i rapporti con noi e la struttura: ma la loro intima natura, il loro rapporto con le altre entità ideali restano per noi un mistero. I moralisti hanno in ogni tempo cercato di ridurre quest'ordine ad unità subordinando tutti i valori ad un valore o bene supremo, dal quale tutti gli altri dovrebbero potersi derivare: ma la stessa esperienza morale rivela la vanità di questi tentativi. Vi sono nella coscienza umana conflitti che non derivano soltanto dai limiti delle condizioni materiali che determinano l'attività dell'uomo, ma hanno la loro origine nel conflitto stesso dei valori. Vi è nel regno dei valori un pluralismo originario. Certo essi non sono tutti esclusivi l'uno dall'altro e si adattano ad una certa armonia; ma ve ne sono anche di quelli che sono fra loro in contrasto e danno origine, nella coscienza, a dei veri conflitti intramorali (p. 192-194). Ciò vuol dire che il mondo dei valori, nei limiti in cui viene da noi appreso, non è riducibile ad unità. Certo

la morale non può rinunziare all'esigenza dell'unità: la stessa sua funzione pratica (nella scelta) le impone di porre un valore come valore supremo subordinando ad esso tutti gli altri. E l'etica filosofica segue poi in ciò generalmente quest'indirizzo ponendo questo valore supremo come un postulato ed un inconoscibile (p. es. l'idea del buono in Platone). Ma tale unità suprema è, secondo l'A., un'ipostasi vuota che non serve a nulla. Non vi è un valore supremo. Anche quando potesse costituire il sommo culmine di una delle direzioni del valore, esso sarebbe per noi irrazionale, ignoto, al di là della nostra intuizione del valore. Filosoficamente e praticamente basta, per l'esigenza dell'unità, non un'unità puntuale suprema, ma una connessione sistematica dei valori supremi: così come nelle categorie dell'essere l'unità non è in un principio supremo, ma in un gruppo, in uno strato di principii coordinati. Per quest'unità sistematica basta poter pensare « che la molteplicità dei valori, continuata al di là del conoscibile, diventi convergente » (p. 269). Nessuna unità può quindi venir imposta obbiettivamente al mondo dei valori. « Tutti i monismi nascono da un'esigenza unificatrice del comprendere, non dalla costituzione dei fenomeni » (p. 264). La nostra intuizione dei valori è troppo sporadica e lacunosa perchè noi possiamo vederne l'unità. Noi dobbiamo limitarci a cercare di averne un quadro complessivo analizzandone i rapporti, mettendone in evidenza le armonie come le disarmonie e ripartendoli in gruppi senza pretendere ad un vero ordine sistematico.

I caratteri, in base ai quali possiamo tentare un tale raggruppamento, sono il contenuto specifico, la forza, l'altezza. Ogni valore ha un suo carattere, un colorito qualitativo per cui si distingue da tutti gli altri: a ciascuno di essi corrisponde una data « risposta sentimentale ». Il contenuto qualitativo della « carità » è ben diverso, per esempio, da quello della « fedeltà ». Questo fa sì che non è possibile stabilire una scala unica lineare. Vi sono direzioni diverse irreducibili e ciascuna di esse ha il suo colorito qualitativo non ulteriormente definibile. Anche la forza e l'altezza non sono meglio determinabili. Questo solo possiamo dire che l'altezza dei valori è in rapporto inverso con la loro forza. Il rispetto della vita altrui è un valore meno alto che la carità: ma è molto più difficile peccare contro di esso

che non contro la carità. Max Scheler ha cercato di fissare in alcuni principii i criteri dell'altezza. I valori sono tanto più alti, egli dice, quanto più sono durevoli, cioè superiori al tempo; quanto più sono partecipabili, senza divisione, al maggior numero: quanto più sono complessi e perciò dipendenti: quanto più profonda è la soddisfazione che li accompagna; quanto meno sono relativi alla persona che li sente. Ma questi criteri, osserva l'A., sono troppo grossolani: ci fanno solo distinguere ciò che già sentiamo senza di essi, ma non servono a distinzioni più fini nelle singole classi. Anche qui noi siamo rinviati, in fondo, ad un apprezzamento empirico. Una specie di scala rudimentale di valori è già originariamente e direttamente data alla coscienza insieme ad ogni intuizione di valore: ogni atto nostro è una scelta e presuppone una coscienza dell'altezza relativa dei valori fra cui si sceglie. Noi abbiamo una specie di senso axiologico dell'altezza, dato con i valori: è l'*ordre du coeur* di Pascal (p. 259-60). Vi è dunque in sè un ordine obbiettivo di valori che noi dobbiamo riconoscere: ma la coscienza subbiettiva che ne abbiamo è solo un'intuizione vaga e parziale. Un quadro ordinato dei valori morali non può essere che una ripartizione in gruppi, fondata su questa intuizione subbiettiva.

* * *

Non si può dire che la classificazione dei valori tentata dall'Hartmann sia un quadro luminoso e spiri un vivo senso della realtà: ma ciò che hanno di artificioso e di falso le sue costruzioni schematiche è compensato dalla finezza delle sue analisi particolari: le sue pagine sull'amore, p. es., (p. 489-95), le più belle forse del libro, sono meravigliose di penetrazione e di delicatezza.

Il mondo dei valori è un grande sistema complesso che si leva su d'un numero indefinito di elementi relativamente semplici, in cui il carattere di valore è ancora allo stato evanescente. Non possiamo nemmeno dire che essi siano gli elementi ultimi: essi hanno probabilmente il loro fondamento in ulteriori elementi infinitesimi, in una sottostruttura che è per noi come il limite del mondo dei valori e sulla quale non possiamo dire nulla di

determinato (p. 561-563). Su questi elementi ultimi il regno dei valori si leva come una costruzione connessa e forse come un continuo: ma noi apprendiamo solo dei gruppi isolati. Gli elementi ultimi entrano in sintesi sempre più complesse e costituiscono delle forme nuove, dei valori nuovi (p. 185-186). L'esigenza soggettiva dell'unità ci può far pensare che tutto il sistema culmini in una sintesi assoluta: ma questo è un altro concetto limite che non ha per noi alcun senso concreto.

I valori elementari, universalmente costitutivi, sono di due specie: i valori formalmente elementari e i valori elementari rispetto al contenuto. I primi sono costituiti da alcune posizioni antinomiche che penetrano poi tutto il mondo dei valori e sono quindi intessute nella struttura axiologica di tutte le situazioni umane. Esse costituiscono, incrociandosi, una specie di « spazio intelligibile dei valori » (p. 270), nel quale vengono a collocarsi tutti i valori come le cose materiali nello spazio. L'A. crede di poter ricavare queste posizioni dall'analisi del valore e del dovere alla luce delle quattro classi fondamentali di categorie. Le opposizioni morali sono quelle della necessità (morale) e della libertà; dell'essere (reale) e del non essere dei valori. Le opposizioni relazionali sono quelle dell'oggetto e del soggetto (dei valori), dell'attività e dell'inerzia, dell'altezza e dell'ampiezza, dell'armonia e del conflitto, della semplicità e della complessità. L'opposizione qualitativa è data dall'universalità e dalla singolarità (dei valori); l'opposizione quantitativa dalla totalità e dall'individualità. Questa riduzione dei principii fondamentali della costituzione dei valori ad elementi iniziali formali — un tentativo di disegnare il quadro delle categorie dei valori — non è certo una delle parti più felici del libro.

I valori fondamentali materiali vengono derivati dall'analisi della persona umana: quel momento della realtà che serve d'intermediario fra il regno dei valori e la realtà e perciò è la condizione prima dell'apprensione e della realizzazione dei valori. Questi valori elementari contenuti nella costituzione della persona sono, secondo l'A., la vita, la coscienza, l'attività, il dolore, la forza, la libertà del volere, la previdenza del futuro, la finalità. Il carattere loro oscilla fra quello dei « beni » e dei valori veri e proprii. I valori veri e proprii non sono cose (materiali) o rapporti di cose, ma, in quanto appresi e realizzati, sono sempre

stati ed atti di un soggetto umano. La connessione di questi valori con le cose o con i rapporti delle cose non è dipendenza essenziale, ma solo collegamento con un substrato materiale. Certo il fine immediato delle azioni morali determinate dall'intuizione d'un valore è sempre un complesso materiale: la disposizione morale dell'agente nella sua attività morale sembra essere solo qualche cosa di accessorio. Quando io pratico la carità, ho per fine immediato di aiutare un mio simile: la mia qualificazione come caritatevole, la realizzazione in me del valore della carità sembra essere un risultato accessorio. Il fine diretto è sempre un complesso materiale, un bene esteriore, anche se in certi casi esso è costituito dall'essere o dall'agire morale d'un'altra persona. « Anche dove fine dell'agire è il valore morale d'un'altra persona, questo fine non è la stessa cosa che il valore morale di colui che agisce. Se l'educatore agisce per educare il discepolo alla magnanimità ed al coraggio, non perciò l'attività dell'educatore può dirsi magnanima e coraggiosa... Ad essa inerisce un altro valore morale, che è forse difficile designare qui con un nome preciso, ma che anche senza nome è evidentemente un valore morale » (p. 238). Ora è invece quest'attività del soggetto che costituisce veramente il momento essenziale dell'atto. Quando io dico la verità per far conoscere il vero ad altri, il parlare, lo scrivere etc. costituisce il substrato materiale: ciò che è essenziale è la mia adesione al valore della veracità; essa dirige poi la mia volontà verso quegli atti materiali che danno al mio agire un carattere conforme all'ideale che mi sta dinanzi. Ciò che è essenziale nell'atto morale è il « *Seinsollen* » diretto verso i valori, che determina poi il « *Tunsollen* » diretto verso i fini materiali. Questo « *Seinsollen* », quest'attività determinata dal valore è essenzialmente un processo spirituale libero: questo è ciò che lo caratterizza. E ciò vale non solo delle vere e proprie volizioni, ma anche degli apprezzamenti e in genere di tutti gli atteggiamenti interiori di fronte ai valori: essi sono sempre atti liberi del soggetto.

Diverso è il caso rispetto ai valori inferiori detti « beni ». Quantunque per « beni » noi intendiamo generalmente delle cose materiali, anch'essi sono propriamente dei valori connessi con un complesso materiale; ma la disposizione e l'attività del soggetto hanno un carattere ben diverso. La ricchezza, p. es., che

è un valore connesso con dati complessi materiali, può costituire in certi casi un valore vero e proprio: come quando essa è appetita per servire come strumento a fini superiori: in questo caso l'attività del soggetto, che l'appetisce e ne fruisce per fini morali, riceve da questi un carattere morale e non è dissimile dall'attività che esso esercita di fronte ai valori morali. Ma abitualmente il desiderio e il godimento di questi valori si arrestano in essi e diventano qualche cosa di automatico, che inerisce quasi inseparabilmente al complesso materiale corrispondente: perciò questo è identificato allora col valore stesso e diventa un «bene». Il distacco dai valori superiori, dai veri valori, che sono tali per sè universalmente e necessariamente, fa sì che essi non hanno più il carattere dell'universalità e necessità e dipendono dalle disposizioni del soggetto. Questo carattere meccanico e relativo è ciò che distingue i «beni» dai valori propriamente detti. Già si è veduto che anche i valori veri e proprii possono ricevere il carattere di «beni». P. es. il valore morale della giustizia è anche un bene in quanto assicura il godimento dei beni elementari, la vita, la proprietà etc.; ma in sè, in chi opera giustamente, è un valore morale che è al disopra di tutti i vantaggi materiali.

Dai valori primi ed elementari, che possono essere beni e valori, si svolgono, divergendo, le due serie di beni e dei valori. La morale non ha da occuparsi dei beni se non in quanto essi nella vita si intrecciano col nostro tendere verso i valori morali. L'A. ci dà qui una sommaria classificazione dei tipi fondamentali di «beni»: l'esistenza, la situazione, la potenza, la felicità (p. 329 ss.).

*
* *

Molto più minutamente vengono passati in rassegna i valori morali (o valori propriamente detti), che l'A. distingue in valori fondamentali e valori speciali. Anche qui la classificazione empirica dell'A. ha una portata molto relativa: ma le analisi particolari contengono considerazioni sottili e profonde. I valori morali fondamentali sono la bontà, la nobiltà, la pienezza (ossia la sintesi di tutti i valori possibili), la purezza. Il «buono» è il valore primo e fondamentale, ma non è definibile. Tutti i valori

sono indefinibili: ma possono essere designati per via del complesso materiale che li caratterizza: il « buono », che partecipa a tutti i valori, è anche indefinibile sotto questo aspetto.

I valori morali particolari sono le « virtù », sono i valori della condotta umana nelle sue specificazioni. La classificazione ha qui un lontano, molto lontano appoggio nello sviluppo storico: i valori del primo gruppo sono i valori caratteristici dell'etica antica: la giustizia, la saggezza, la fortezza, il dominio di sè. Le virtù del secondo gruppo sono i valori caratteristici dell'etica cristiana: la carità, la sincerità, la fedeltà, la fiducia, la modestia. La carità è qui, come nel primo gruppo la giustizia, la virtù fondamentale: l'A. riconosce che in essa ha luogo un trascendere emozionale della sfera dell'io, ma si rifiuta di accettare le conseguenze metafisiche che i filosofi (Schopenhauer in primo luogo) hanno derivato da questa trascendenza. « La carità e la giustizia sono esigenze morali radicalmente differenti. Esse fanno il primo passo insieme (e in ciò sta la radice dell'illusione) ma poi si dividono, ciascuna col suo diritto autonomo: e nella pienezza delle loro conseguenze per la vita stanno anzi in rapporto antinomico.... La carità è però il valore axiologicamente più alto » (p. 412). Giustamente l'A. nega che la carità si riduca alla pietà: essa va verso un valore che è nell'essere sofferente e che non è soltanto il dolore. Belle considerazioni contengono anche gli altri capitoli: quello sulla menzogna necessaria contiene la soluzione più delicata e più vera di questo doloroso problema (p. 421-422). La virtù della fiducia è il valore complementare della fedeltà e della veracità, è la base dell'amicizia ed è fondata sull'oscuro presentimento dell'identità costante della personalità morale: essa è un valore che unifica gli uomini, li educa e li eccita al bene. La virtù della modestia ha anch'essa un profondo significato umano: con essa si connettono ad un tempo il giusto orgoglio e il riserbo, il rispetto della personalità intima degli altri.

I primi due valori morali del terzo gruppo, l'amore dei lontani (la solidarietà delle generazioni) e la virtù donante (la carità dei valori spirituali), appariscono come qualche cosa di nebuloso e di vago: la carità donante poteva forse più opportunamente essere considerata come una forma più elevata della carità: e l'amore dei lontani non ha più con la morale vera e propria

che un rapporto molto dubbio. Tanto più interessanti sono invece i capitoli relativi agli altri due valori: la personalità ideale e l'amore.

Ogni uomo ha la sua personalità ideale: qui si apre una serie di valori che sono strettamente personali: l'A. usa per questa personalità ideale l'espressione kantiana di « carattere intelligibile ». I valori elevati e complessi non sono solo dei composti, ma anche delle sintesi di valori in un valore nuovo: così è della personalità. Ogni coscienza ha le sue preferenze per certi valori e certi indirizzi di valori; onde è necessariamente tratta a negligerne altri. In questa sintesi personale di diversi valori sta il valore della personalità. Ciò che lo caratterizza è appunto la libera sintesi di diversi indirizzi e gradi di valori in una creazione autonoma. « Il rigido senso del valore « personalità » sta unicamente nella particolarità e differenziazione di quel complesso di valori che nella moralità d'un uomo costituisce l'indirizzo preferito del suo atteggiamento interiore. Solo con esso o con una molteplicità di tali indirizzi preferiti, in quanto essi vengono organicamente uniti in una « moralità », l'uomo si eleva realmente sopra il dovere essere comune a tutti » (p. 473). Naturalmente questo valore non ci sta dinanzi consciamente come una specie di esempio o di tipo distintamente appreso nella sua struttura: ma ciò si deve dire anche degli altri valori. Esso è più sentito che appreso: ma in ogni situazione empirica esso si leva e brilla dinanzi a noi come un'intuizione *a priori* e dirige il nostro sentimento e la nostra azione. Come valore personale esso è o sembra essere in una certa opposizione con i valori universali della giustizia, della carità etc. L'A. difende contro questi il valore della personalità: al principio kantiano: « agisci secondo massime, delle quali tu possa volere che diventino leggi universali » egli contrappone il principio nietzschiano del diritto dell'individualità e formula quindi una legge in cui i due principii coesistono senza conciliazione teorica (è la pratica che deve poi in qualche modo conciliarli): « agisci secondo la tua coscienza morale universale, ma anche secondo la tua coscienza particolare » (p. 476). Ma quest'opposizione non è forse che alla superficie. L'A. stesso mostra che l'imperativo categorico di Kant, « bene inteso », non vuol dire che tutti debbano adottare le stesse massime: perchè ogni

massima è sempre relativa ad una situazione individuale e perciò universalizza un caso che non si ripeterà mai più esattamente. Il principio di Kant vuol dire solo che le massime adottate in ogni singolo caso devono poter valere come leggi universali, debbono potersi conciliare, per mezzo dei principii, in una legislazione di carattere universale. La legge generale di Kant lascia così libero campo alle personalità individuale. Le considerazioni che l'A. svolge a questo proposito sono perfettamente fondate ed hanno anche valore storico, per la retta interpretazione di Kant, più che l'A. non mostri di credere.

L'amore personale non è l'amore generico, la carità etc., ma l'amore diretto alla personalità ideale dell'amato: è l'amore dell'essere empirico imperfetto alla luce di ciò che esso deve essere ed è nella sua realtà più profonda. Così esso completa la persona amata: le dà il senso che ciò, che essa veramente è, vale non solo per sè, ma anche per gli altri. Di qui anche il suo carattere esclusivo: un amore per un'altra persona è anche un altro amore. L'amore è il più vivo dei sentimenti, che dà all'uomo la gioia più alta e lo fa partecipare a qualche cosa di eterno, che è l'essere ideale dell'amato. Esso appare un'illusione a chi non ama: ma chi non ama è cieco a questo aspetto ideale dell'essere amato. L'A. contesta che l'amore sia felicità, piacere: è un sentimento nel quale nè il piacere nè il dolore sono essenziali, perchè l'uno e l'altro in esso si confondono. Il piacere e il dolore sono soltanto accidenti empirici di qualche cosa di più alto. Ciò tanto è vero che vi è anche un amore infelice, l'amore non ricambiato: che tuttavia resta un sentimento profondo e non è infelicità. Certo ogni amore aspira al contraccambio e con questa aspirazione lo provoca: ma il suo valore non sta nel contraccambio, è nell'amare: la beatitudine dell'amore è nell'amare, non nell'essere amati. Come ogni sentimento del valore, l'amore è anche intuizione, conoscenza. Non conoscenza del reale empirico: perchè anzi in questo senso è cieco. Ma conoscenza della personalità ideale: e qui è veramente veggente ed il solo veggente. L'esperienza può dargli poi delle delusioni: ma la sua intuizione *a priori* d'un momento ideale nell'amato rimane sempre vera. La persona empirica è solo l'occasione, addita solo la via a questa visione ideale: la potenza dell'amore sta nel tenere lo sguardo fisso in questa visione e nel vedere alla

luce di essa anche la persona empirica. Ma vi è nell'amore anche una volontà, distinta del sentimento: che non è solo volontà di appropriarsi l'essere amato ma anche volontà di assoggettare l'essere proprio all'essere amato. Questo essere non è l'essere empirico: quindi questo assoggettamento è anche un'elevazione di chi ama e di chi è amato verso l'ideale. Questo processo è qualche cosa di oscuro e di istintivo: e tutti e due gli amanti ne sentono l'alto valore, anche senza esplicarselo chiaramente alla coscienza. L'amato non sa di essere quello che in lui vede l'amante: e spesso non lo è ancora. Ma un'oscura potenza eleva l'uno e l'altro sopra l'essere loro: in ciò sta il valore morale dell'amore. L'amore scaturisce dai misteriosi abissi dell'anima e lega fra loro gli uomini per la parte loro più profonda. I conflitti superficiali non lo toccano: l'amore vero sopporta e soffre perchè esso appartiene ad un'altra sfera dell'essere. Ed esso porta alla luce questa natura più profonda che parla, più che con la parola, con tutti i misteriosi e secreti linguaggi dell'amore. Così l'amore è un vero potenziamento della personalità, una creazione morale una sintesi di due complessi etici, che conferisce a ciascuno dei due un essere ed una dignità quale non è ancora contenuta in nessuno nei due. È una vera creazione d'una personalità superiore che ha la sua nascita, le sue vicende, le sue crisi e spesso anche la sua dolorosa fine. È il possesso di questa personalità superiore che dà all'amore il suo fascino, la sua beatitudine e la sua potenza irresistibile.

*
* *

La tavola dei valori è soltanto un raggruppamento empirico molto imperfetto: noi sentiamo che l'ordine dei valori si estende indefinitamente al di là del nostro orizzonte. Così ci sono in gran parte ignoti i suoi rapporti interni, le sue leggi. Tutt'al più siamo in grado di riconoscere alcune regolarità, che l'A. raccoglie sotto quattro capi. Anche qui possiamo ripetere ciò che si è detto riguardo alla classificazione dei valori: il complesso dei principii, che l'A. ci dà come leggi dei valori, è una costruzione confusa, imbarazzata in astrazioni artificiose, d'un valore molto problematico. Ma anche qui abbondano le osservazioni acute sui particolari e le analisi profonde dei rapporti fra i valori mo-

rali. Interessanti sono, sopra tutti, i principii che l'A. chiama leggi della stratificazione dei valori. La serie dei valori etici costituisce, come si è veduto, un grande sistema complesso che si leva su d'un certo numero di elementi semplici. Ma questo sistema non è un continuo. I valori superiori sono fondati sugli inferiori: i quali riappariscono, come elementi, nei valori superiori, ma sotto una veste nuova, dominati da una qualità nuova che è anche una separazione recisa. Perciò i diversi strati di valori sono separati da una specie di jato: così è che l'etica può passare in rassegna i valori fondamentali, i valori-beni, che già preludono ai valori morali: ma poi si apre un abisso, al di là del quale ricomincia la serie dei valori morali. L'A. così riassume questo complesso rapporto nelle quattro leggi seguenti: «1) I principii inferiori o i loro elementi ritornano nei superiori come momenti parziali: essi possono venir messi innanzi nel primo piano delle formazioni superiori o scomparire nel loro sfondo: in ambo i casi essi restano elementi strutturali che rappresentano una continuità. 2) Questi elementi nel loro ritorno non restano intatti dalla struttura degli elementi superiori. Essi si trasformano variamente secondo il compito che loro tocca nel complesso superiore. Identico resta in essi solo un tono elementare fondamentale. 3) Le formazioni superiori non si risolvono senza residuo nella molteplicità degli elementi che la costituiscono. Esse mostrano, accanto alle stratificazioni elementari, un motivo specifico nuovo, non contenuto negli elementi. Questo nuovo principio è ciò che determina l'avanzare o il retrocedere degli elementi e il mutamento del loro tono. 4) La sovrapposizione dei principi inferiori e dei superiori non procede in modo continuo, ma per strati separati fra loro chiaramente da una specie di jato. Ogni strato superiore mostra rispetto agli inferiori un elemento comune nuovo, mentre il collegamento con essi è mantenuto dal ritorno degli elementi inferiori trasformati» (p. 503).

La legge del rapporto complementare (p. 531 ss.) formula il rapporto che intercede fra valori che si richiamano (veracità e fiducia etc.): l'A. estende con molta abilità questo rapporto alla maggior parte dei valori e mostra come esso costituisca una specie di sintesi interpersonale.

Le tre leggi sul rapporto dell'altezza e della forza dei valori dicono poco più di quello che già si è veduto parlando

dell'altezza dei valori. L'altezza dei valori non è facilmente definibile, nè è riducibile alla complessità: vi sono dei valori semplici (p. es. la carità) ben più alti di certi valori complessi (p. es. dei valori del commercio sociale, la cortesia etc.). In generale però si può dire che i valori complessi sono anche i più alti, ma in ragione appunto della loro dipendenza da un complesso di valori elementari, anche i più deboli: i valori elementari sono i più universali ed i più forti. Perciò il merito dei valori più alti e complessi è il più elevato: ma le mancanze contro i valori elementari sono le più gravi. Onde il doppio ordine di precetti della morale: non violare le leggi fondamentali (i precetti negativi — p. es. non rubare — il cui adempimento non è un alto merito e la cui violazione è una grave colpa) e tendere verso i valori più alti (i precetti positivi — p. es. il sacrificio eroico di sè — la cui realizzazione è un alto merito, ma non è un dovere essenziale per tutti). Di qui i due tipi di morale: l'una che si applica sopratutto ai valori fondamentali e si preoccupa in primo luogo della rettitudine (evitare le gravi colpe): l'altra che si rivolge ai valori supremi e cerca sopratutto la perfezione (mirare agli ideali più alti) (p. 555).

II.

La tavola dei valori è solo la prima parte del problema: la seconda è data dalla loro realizzazione. I valori non hanno alcuna attività realmente impulsiva: essi sono ciò che sono indipendentemente dalla loro realizzazione. Questa è opera del soggetto umano ed è un'opera libera: in ciò sta il suo carattere morale. Quindi ora ci si pone il problema: come è possibile questo atteggiamento e questa attività del soggetto umano?

Il soggetto reale, empirico, è, per la coscienza, connesso col mondo dei valori e solo perciò può essere afferrato dalla loro potenza ideale: il resto del mondo è cieco e sordo all'ideale. Vi è perciò nel mondo reale un punto che può essere anche partecipe del mondo ideale e che appunto per il suo carattere di essere reale, può attuarlo, per mezzo delle sue azioni reali, nel mondo reale: questo è il soggetto umano. Il mondo dei

valori non affetta direttamente la realtà: esso ha bisogno, per ciò, dell'energia reale del soggetto empirico. Dunque il soggetto uomo è il medio dell'azione del mondo dei valori sul reale: esso è il punto in cui s'incrocia l'azione di due mondi ed in cui l'essere è modificato ed elevato per l'azione del dover essere. Ma è un medio che ha una certa autonomia, che sottostà ad altre determinazioni, che può intuire o non i valori e può per la libertà realizzarli o non realizzarli. La trasmissione in lui non è coatta: è l'appello ad una attività libera. L'A. paragona la determinazione del reale da parte dei valori alla determinazione ontologica dello stesso da parte delle categorie: la prima ha lo stesso carattere ontologico, ma non è diretta ed infallibile come l'altra.

In quanto il soggetto può accogliere o non i valori, realizzarli o non, esso è una vera potenza metafisica dell'essere: è un essere creatore libero. In secondo luogo il soggetto, in quanto agisce sotto l'influenza del valore, viene rivestito del suo carattere morale, diventa un essere morale. Questi sono i due elementi della persona: la libertà ed il carattere morale. La persona, come mediatrice di due mondi, del mondo dell'essere e del mondo del dovere, è essa stessa un valore, il valore primo ed elementare che è condizione di tutti gli altri. I valori fondamentali, che (come si è veduto) l'A. pone a base di tutti gli altri (la vita, la coscienza etc.), sono appunto i momenti essenziali del soggetto umano.

Anche le altre persone ci sono intuitivamente ed immediatamente date come soggetti spirituali e come persone. Essi ci sono dati anzitutto come realtà spirituali nel mondo delle cose reali di cui fanno parte: non quindi come oggetti d'induzione, ma immediatamente nei loro atti spirituali: l'A. ammette un immediato contatto del nostro io con la realtà spirituale degli altri. « Noi abbiamo una coscienza delle persone altrettanto primaria quanto quella delle cose, una coscienza che questi esseri viventi intorno a noi non stanno rispetto a noi indifferenti come le cose, ma in ogni situazione prendono una posizione rispetto a noi, ci respingono o ci riconoscono, ci avversano o ci amano.... Vi è una apprensione primaria delle persone così viva, concreta, individuale, come qualunque altra: un sapere circa gli atti che costituiscono l'atteggiamento interiore delle altre persone: in

primo luogo circa gli atti diretti verso di noi, ma in più largo senso anche circa gli atti diretti verso le altre persone. Questo sapere non è riflessione psicologica: il sapere psicologico non vi aggiunge nulla. È qualche cosa di immediato e di misterioso» (p. 209-210). Ma le altre persone sono realtà d'una natura speciale, diversa dalle cose. A differenza di queste esse sono anche oggetto e soggetto di rapporti morali: quindi il soggetto spirituale umano non ci è dato solo ontologicamente come cosa, ma anche axiologicamente come un essere morale, come persona nel proprio senso della parola. Come soggetto empirico è un io a cui si contrappone il non io: come «persona» è un io a cui si contrappone il «tu». Il primo è un rapporto gnoseologico, il secondo è un rapporto etico. La parola «io» può avere entrambi questi sensi. La «persona» è una forma superiore del soggetto: questo è una realtà ontologica inferiore che condiziona la «persona». Noi possiamo immaginare un soggetto che non sia «persona»: ma non una «persona» che non sia soggetto. Ciò non vuol dire naturalmente che il soggetto generi la «persona»: questa è qualche cosa di nuovo e di autonomo: in essa risplende già per noi un valore morale.



Il soggetto che accoglie in se i valori e li realizza non è tuttavia un realizzatore automatico: è un realizzatore imperfetto che potrebbe anche comportarsi altrimenti: in quest'imperfezione consiste, secondo l'A., la libertà. Su questo concetto della libertà è fondata tutta la vita morale. A ragione l'A. nega che i fenomeni morali sarebbero ugualmente possibili in un mondo meccanico: può darsi che i fenomeni umani si svolgerebbero come oggi si svolgono, ma non sarebbero più fenomeni morali. Questo non deve intendersi nel senso che libertà vi sia solo dove vi è un'esplicita decisione: ma nel senso che essa esclude ogni costrizione estrinseca. La virtù è libera anche quando sembra diventata un abito: anche allora essa è sempre il risultato di una tacita decisione. Un essere che, senza sforzo, si conserva moralmente puro ha sempre ancora in sè la possibilità di mancare: in caso diverso questa sua purezza non avrebbe più un carattere morale. «La connessione dei fenomeni morali con la libertà non deve essere posta

nel senso che senza libertà non vi sarebbe più giustizia, carità, veracità etc.: anche in tal caso questi fenomeni sono possibili, ma non sono più propriamente fenomeni morali. La qualità ontologica del comportarsi d'una persona è indipendente dal fatto che questa potrebbe agire altrimenti. È il carattere morale che non ne è indipendente. Una virtù è giustizia solo in quanto la persona avrebbe potuto, almeno principialmente, essere ingiusta: è carità solo in quanto avrebbe potuto anche essere senza carità » (p. 569).

Questo « poter fare altrimenti » non deve essere interpretato come un'indeterminazione assoluta, una libertà sconfinata che può rivolgersi indifferentemente in qualunque senso. La libertà, in qualunque modo venga intesa, è sempre già esteriormente ed interiormente limitata da una situazione data, cioè è sempre parzialmente determinata. L'uomo, posto anche fosse dotato del libero arbitrio d'indifferenza, si trova sempre dinanzi ad un limitato numero di possibilità, fra le quali deve decidere. Ma anche entro questi limiti non si può parlare d'un volere indeterminato, d'una libertà negativa nel senso che, nell'assenza di una determinazione, il volere possa volgersi indifferentemente verso l'una parte o l'altra. « L'indeterminismo, anche parziale, è una teoria falsa: non vi è nessun reale che non sia determinato » (p. 204). La libertà non può consistere che in una determinazione di carattere particolare. « Non ha nessun senso il dire che l'uomo possa volere o debba volere indipendentemente dalla situazione interiore ed esteriore ... L'uomo non può essere da queste indipendente: egli deve tenerne conto. Ma con ciò non è nemmeno detto che egli debba esserne incondizionatamente schiavo. Egli deve dominarle, procedere in esse come creatore. La sua libertà può quindi solo consistere in ciò che accanto alla situazione interna ed esterna egli ha in sè altri determinanti, che egli in certo modo getta nella bilancia dell'alternativa, dinanzi alla quale egli è interiormente ed esteriormente posto » (p. 586-587).

* * *

Il problema è stato per la prima volta posto nella sua forma precisa da E. Kant. Non si tratta più per lui di eccettuare dalla concatenazione delle cause il volere, ma di

chiedere come il libero volere possa coesistere con la concatenazione causale universale. « Il merito di Kant sta nell'aver mostrato che il vero senso della libertà morale non è quello d'una libertà negativa di scelta, ma è libertà positiva sotto una legislazione *sui generis*, che si contrappone come autonoma alla causalità e tuttavia si inserisce nella sua concatenazione estesa a tutto il mondo reale senza infrangerla » (p. 596). Nella realtà naturale tutto è causalmente determinato: su ciò non v'è dubbio. Ma se questa fosse l'unica forma di determinazione della realtà ogni libertà sarebbe abolita. Perchè la libertà sia possibile, deve intervenire una seconda forma di determinazione, che si sovrappone alla determinazione causale senza distruggerla. Questa determinazione è l'azione esercitata dai valori sul soggetto: un'azione che è, rispetto al soggetto, non una coazione, ma un'esigenza morale. Per virtù di quest'esigenza il soggetto agisce, introduce nel nesso causale un fattore nuovo non implicato ancora nella natura, che diventa esso stesso un fattore della serie causale. « La libertà non è in alcun modo possibile dove un solo tipo di determinazione domina tutto il mondo in tutti i suoi strati. La libertà è possibile solo dove almeno due tipi di determinazione si sovrappongono in un mondo: là solo è possibile che una determinazione superiore inserisca nell'inferiore i suoi determinanti in modo che dal punto di vista della determinazione inferiore si ha l'intervento di un *plus* di determinazione » (p. 597). Il nesso causale non ammette un meno, un venir meno dei fattori: ma ammette un *plus*, un introdursi di nuovi fattori che deviano, non interrompono il nesso causale (p. 601-602). « La legge ontologica dell'universale determinazione non dice affatto che ogni determinazione dell'essere debba essere d'una specie unica, p. es., causale. Essa concede anzi nell'unico mondo libero gioco a molteplici tipi di determinazione, sovrapposti gli uni agli altri: dei quali il superiore ha sempre di fronte all'inferiore il carattere di un *plus* di determinazione e quindi è, in senso positivo, libero » (p. 600). Questo è il vero nucleo della teoria kantiana della libertà, isolato dai suoi presupposti metafisici. La necessità del dover essere, sollecitante il soggetto dell'azione, è una forma di determinazione che di fronte alla necessità ontologica, causale, è libertà. Questa non è pertanto indeterminazione; è la necessità della legge, una determinazione *sui generis*,

indipendente dalla necessità reale, ontologica. Entrando nel reale, essa entra nella struttura causale deviandola e così realizza per mezzo di essa, nel reale, il dover essere ideale procedente dal mondo dei valori.

*
* *

L'atto, per cui la volontà morale si inserisce nella necessità causale, assume la forma d'un'azione finale. L'azione finale procede verso il fine come la causalità verso l'effetto; soltanto, in essa è il conseguente (il fine) che determina l'antecedente (il mezzo). Ma anche la serie finale prende sempre l'aspetto d'una serie causalmente concatenata; la forma finale è solo una forma superiore di determinazione categorica, che si sovrappone alla causale e, per la previsione del fine, può dominarne la cieca concatenazione deviandola nell'indirizzo voluto. L'azione finale comprende tre momenti: « 1°) La proposizione del fine da parte del soggetto, il sorvolamento sul tempo, la facoltà data solo alla coscienza, di precorrere l'ordine del tempo e di porsi al disopra di esso; 2°) la determinazione retrograda dei mezzi per via del fine, partendo dall'ultimo mezzo, il più vicino al fine, fino al primo, immediato, a cui il soggetto può applicarsi; in questa serie ogni mezzo è fine al mezzo antecedente e viene da esso determinato; 3°) la realizzazione del fine attraverso la serie dei mezzi, nella quale il rapporto di mezzo a fine si concreta in quello di causa e di effetto » (p. 175-176). Questa realizzazione del fine ha luogo per l'inserzione di nuovi fattori causali, non ancora inclusi nella serie causale. Questa non ammette un *minus*, cioè un'interruzione, ma non esclude affatto che ai fattori già presenti possano aggiungersi altri fattori; e che quindi il processo complessivo venga, non interrotto, ma deviato. La volontà umana è un essere reale che è determinato causalmente da innumerevoli antecedenti; ma nulla esclude che essa possa soggiacere anche ad una determinazione di altra natura (da parte dei valori) e così iniziare una nuova serie che si inserisce d'allora in poi causalmente fra le altre (p. 589-595). « La serie finale si inserisce così nel tutto causale, nel fascio delle serie incrociate, come un fattore che devia il risultato complessivo. La sua inserzione è sempre l'inizio d'una lotta. La determinazione finale lotta per il dominio sulle serie causali; ma il dominio, quando riesce, non è che la devia-

zione del processo totale verso il fine, la realizzazione del valore con le forze stesse della concatenazione causale, che è di fronte ad esso indifferente » (p. 190).



L'attività libera, finale, è dunque una forma nuova, più completa e più alta di determinazione, che si erige sopra il mondo delle serie causali. Essa assume, è vero, l'aspetto d'una serie causale, inserisce i mezzi come fattori causali nella concatenazione causale preesistente; ma non è solo una serie parallela alle altre; in essa si manifesta una nuova forma di legislazione, che, assimilandosi alla legislazione causale, l'assoggetta a sè e costruisce per mezzo di essa una nuova realtà, la realtà morale. La causalità non è quindi solo l'opposto della libertà; ne è anche il necessario fondamento, la materia, lo strumento. « Una volontà libera con azione finale è possibile in un mondo causalmente determinato nella sua totalità. Il nesso causale non è ontologicamente in antitesi con la libertà. Esso non è il suo ostacolo, ma la sua condizione d'essere; è la forma inferiore di determinazione, sulla quale soltanto può erigersi la forma superiore. In un mondo non totalmente determinato dalla causalità non solo la finalità del libero volere, ma qualunque finalità sarebbe una pura impossibilità » (p. 608-609). Quindi l'A. può dire anche che la libertà consiste essenzialmente nel rapporto fra i due gradi della determinazione. « La libertà non è affatto semplicemente una specie di determinazione, ma un rapporto specifico tra due gradi di determinazione e cioè il rapporto del superiore all'inferiore, in quanto entrambi coesistono in un unico mondo reale e si estendono ad un unico reale divenire. Fra gli esseri che sottostanno al grado inferiore di determinazione è libero in senso positivo quello che per di più sta sotto la legge di una determinazione superiore » (p. 606). Tolto lo sfondo metafisico del sensibile e dell'intelligibile, noi abbiamo quindi in compendio una teoria della libertà che ricorda molto da vicino la dualità kantiana. « Qui si rivela la libertà dell'uomo come la funzione ontologica della sua posizione unica nel rapporto di subordinazione fra due gradi di determinazione. L'uomo è in una doppia posizione; egli sta sotto una duplice determinazione. Come essere naturale egli

è causalmente determinato in tutto, fin nelle sue simpatie ed antipatie, un gioco delle eterne forze naturali, di lui infinitamente più forti, che stendono la loro azione sopra di lui ed attraverso lui. Ma come « persona » egli è il soggetto d'un'altra determinazione che deriva dal mondo ideale dei valori. Per il suo sentimento dei valori egli si sente determinato dall'esigenza di dover essere, proprio dei valori. E questa determinazione è quella che si manifesta nella sua azione finale. Egli può proporsi come fine solo ciò che sente come valore. E ciò che egli pone come fine, lo converte in realtà. Così egli crea positivamente ciò che mai la concatenazione causale potrebbe creare; un mondo di realtà morali in mezzo alla realtà naturale. Per la sua attività finale, cioè per la forma di determinazione categorialmente più alta, che in lui agisce, egli si rivela come un essere superiore alle cieche forze della natura che nelle sue mani si trasformano in strumenti di fini preveduti e prestabiliti » (p. 610).

Le serie finali si inseriscono come serie causali in mezzo alle altre serie causali; ma esse sono in realtà dei principii direttivi che lottano per il dominio del divenire causale. Naturalmente restano sempre ancora nel processo, in cui intervengono fattori finali, dei fattori causali indifferenti od ostili, che la visione finale non può prevedere o dominare; essi costituiscono ciò che si dice « il caso ». Ontologicamente non vi è caso; perchè tutto è causalmente determinato in modo assoluto; il caso è il caso teleologico, il « non riducibile teleologicamente » (p. 189-190).

* * *

L'antitesi kantiana si risolve così in un rapporto di gradazioni di realtà. L'autonomia della determinazione del volere da parte dei valori è assicurata. Vi è, secondo il linguaggio kantiano, un'autonomia della ragion pratica. Ma con ciò la serie delle difficoltà relative alla libertà è lungi dall'essere esaurita.

Una prima sorgente di difficoltà è costituita dal conflitto dei valori. Abbiamo veduto che la tavola dei valori non ha unità: la coscienza aspira ad una sintesi, ma questa è solo un ideale. Questi conflitti sono talora imposti solo da una situazione reale: ma talora sono veri conflitti morali, conflitti fra valori d'un ordine superiore e valori di un ordine inferiore. Frequenti sono

in particolar modo i conflitti tra i valori della personalità e i valori generali. Quest'antinomia fra valori e valori deve essere in qualche modo risolta e tale risoluzione non può essere attesa da una sintesi astratta di valori: essa esige una decisione pratica dell'io reale. Il concetto della libertà esige così, oltre all'azione teleologica dei valori, un atto reale del soggetto empirico, un'autonomia ontologica che sceglie tra i valori ed alla sintesi operata adatta la sua condotta reale. La determinazione da parte dei valori è una libertà secondo la legge: la decisione dell'io di fronte ai valori è una libertà sopra la legge: il concetto della libertà non è completo se non comprende in sè l'una e l'altra. « Appunto ciò che nella tavola dei valori mette il filosofo alla disperazione, l'aperta impossibilità di risolvere i conflitti tra valori in un modo sopportabile per la vita dell'uomo, è la soluzione positiva della non meno ardente questione della libertà: e il più forte indizio che dietro al complesso dei fatti morali sta come reale potenza la libertà personale. Il conflitto tra valori non può essere risolto sulla tavola dei valori, quindi nemmeno sulla base del sentimento del valore. Il che vuol dire che non può venir « risolto ». Ma appunto perciò esso può venir invece, caso occorrendo, « deciso » per un atto di autorità, per un'iniziativa, per l'intervento autonomo d'un essere che se ne assume la responsabilità. Ed esso viene in realtà « deciso » in questo modo, senza essere risolto, con una decisione della persona. Decidere non è risolvere. Se l'uomo potesse risolvere il conflitto, cioè intuire la sua soluzione axiologica, non avrebbe bisogno di decidere: basterebbe che egli seguisse la soluzione intuita. Ma le situazioni della vita non sono tali. L'uomo deve di passo in passo nella vita deciderle senza poterle risolvere.... Ora la potenza che pronunzia tali decisioni deve evidentemente essere una potenza reale: perchè essa determina realmente la reale volontà e condotta della persona. La reale volontà della reale persona deve quindi — almeno di fronte ai conflitti di valore — essere libera » (p. 695).

* * *

Questa difficoltà ci riconduce ad un'altra di ordine più generale: non è solo il conflitto dei valori che esige la posizione

d'una potenza autonoma di decisione, ma è la legislazione stessa dei valori nel suo insieme, che resta qualche cosa di astratto ed impersonale, di esteriore alla personalità umana. « Il principio autonomo (cioè la legislazione autonoma dei valori) è, nel suo rapporto con la persona reale, in quanto esercita su di essa un'azione, direttamente un momento di schiavitù, implica l'eteronomia della persona. E se la persona, accanto alla determinazione causale empiricamente reale, non fosse determinata da altro che da tali principii autonomi, essa sarebbe per parte sua tutt'altro che libera, anzi ancor meno libera. Perchè sarebbe con ciò oggetto d'una determinazione eteronoma. Ciò che determina non sarebbe un determinante appartenente alla coscienza morale, ma sarebbe un determinante posto sopra di essa, in ogni caso fuori di essa. L'autonomia del principio non è quindi garanzia di libertà della persona, ma anzi, come determinante, un ostacolo alla sua libertà! È nell'essenza di ogni autonomia di risiedere solo in quel principio nel quale ha origine la legislazione, non in quello che viene poi da esso ulteriormente determinato. La regolarità naturale delle cose è per queste un'autonomie, per l'essere morale è eteronomia. Alla lor volta i valori morali non sono soltanto autonomi in sè, ma anche nell'azione loro che determina la realtà morale, cioè sono autonomi di fronte alle leggi naturali. Perchè non è da queste che viene ad essi la potenza determinante. Ma per la persona morale, in quanto la determinano, costituiscono un'eteronomia. Perchè l'origine di questa determinazione non risiede nella persona, ma in essi. Solo se la persona anche di fronte ad essi esplica una determinazione avente in essa stessa l'origine, può dirsi autonoma. È un errore radicale il credere che la libertà della persona possa coesistere con la completa determinazione sua da parte d'un principio superiore — sia esso un *logos* universale o la provvidenza divina o l'imperativo categorico od un regno di valori. — Il travestimento metafisico è indifferente: l'essenziale è che vi è un principio non identico con la persona. Questo e non la natura del principio è ciò che costituisce l'eteronomia della persona » (p. 690-691). Ciò vale anche del valore della personalità ideale: che è, come valore, sempre qualche cosa di esteriore alla persona. La libertà in questo caso sarebbe sempre ancora libertà « sotto la legge », quindi non vera libertà.

Non basta quindi la libertà di fronte alle leggi causali: « è necessario anche una seconda libertà dallo stesso valore, la libertà di fronte al principio morale » (p. 627). Anche questa seconda libertà deve essere una determinazione, ma un'autodeterminazione da parte della volontà stessa. La volontà per essere morale deve essere sollecitata dai valori morali e determinata in virtù d'una libera decisione individuale. « La volontà deve avere libero gioco appunto di fronte a quei principii dai quali, come volontà morale, deve lasciarsi determinare » (p. 644). Una volontà determinata assolutamente dal valore morale non sarebbe più nè libera, nè morale. I valori devono imporsi alla volontà, ma in modo da lasciarla ancora sempre libera di non seguirli. « Il dover essere dei valori, in quanto si rivolge all'uomo, significa da una parte che l'uomo dovrebbe essere in modo assoluto e indeclinabile come i valori lo esigono; e d'altra parte significa nello stesso tempo che la sua attuazione non deve essere nè assoluta nè indeclinabile. Deve sempre essere possibile un essere altrimenti; non deve essere un'attuazione necessaria o almeno non deve essere una necessità procedente dai valori. I valori esigono di dominare incondizionatamente sulla vita di chi ne è il soggetto: e tuttavia esigono che questa dominazione non sia incondizionata » (p. 628).

Soltanto così il volere, pur essendo determinato dai valori, può essere libero. I valori non determinano, ma provocano, sollecitano l'azione, la cui iniziativa appartiene al soggetto (p. 703). La volontà morale non è semplicemente la volontà determinata dai principii, ma è la volontà libera che per effetto di questa libertà si è aperta alla sollecitazione dei principii, che con la sua forza ha dato influenza su di sè ai principii per sè inerti. Questa determinazione della volontà non toglie la libertà, perchè essa è una decisione sua, non dettata da altri principii. Nè la indipendenza della volontà di fronte ai valori morali detrae alla moralità dell'atto. « La libertà del volere di fronte al principio del dovere non toglie affatto il carattere della determinazione che questo principio afferma di fronte al nesso causale: anzi l'iniziativa del volere introduce appunto questa determinazione come determinante effettiva e reale » (p. 707).

Questa esistenza in noi d'un principio individuale di decisione è validamente confermata (di una prova qui non può natu-

ralmente essere questione) da un certo numero di fatti della vita morale, i quali sono comprensibili ed esplicabili soltanto sotto il presupposto che a fondamento di essi vi sia una forza personale liberamente agente. Il primo di questi fatti è la stessa coscienza della libertà, dell'autodeterminazione. La coscienza certo non prova in noi l'indeterminazione della volontà: questa è una coscienza illusoria. Ma queste stesse illusioni sono possibili solo in quanto vi è realmente in fondo alla personalità nostra un principio di autodeterminazione, il quale non può essere spiegato come un'illusione. Più esplicitamente ancora testimoniano in pro dell'autonomia personale il fatto della responsabilità, che l'A. analizza a lungo con molta finezza e il fatto del rimorso, fenomeno originario, profondo, caratteristico, che ha un alto significato metafisico.

*
* *

Il problema, che qui l'A. risolve con la posizione d'una potenza autonoma di determinazione, risiedente nella persona, di fronte alla stessa legge morale, non è certamente un problema nuovo: è il vecchio problema, posto già nella filosofia cristiana, della libertà dell'uomo di fronte a Dio. L'uomo deve essere libero anche «contro Dio». «Secondo la concezione religiosa Dio non regge soltanto con la provvidenza l'ordine naturale, ma parla anche immediatamente nei precetti morali. Egli è il legislatore e l'uomo è il soggetto della sua legislazione. Ora se l'uomo è libero soltanto di fronte al corso della natura e non di fronte a Dio, allora l'uomo non ha il potere di violarne i precetti, ma nemmeno quello di decidersi in favore di essi» (p. 630). Perciò ripetutamente l'A. si pronunzia contro il monismo teologico secondo il quale tutta la realtà, anche l'umana, è sottoposta alla finalità divina e quindi privata della libertà. Il principio causale in fondo non lega l'uomo: esso «è dirigibile da parte di ogni forza che riesca ad inserire in esso un fattore parziale»: ma il processo finale è un processo rigidamente chiuso che toglie ogni autonomia agli esseri particolari subordinati. La libertà e la moralità sono salvate dai teologi solo a prezzo di compromessi insostenibili. E dinanzi allo stesso problema ci troveremmo noi se liberassimo l'uomo dalla schiavitù della causalità naturale per sotto-

metterlo all'azione dei principii morali superiori da lui indipendenti. Anche Kant ha avvertito questo scoglio: è appunto per evitare di cadere in una specie di fatalismo intelligibile che egli ha fatto di nuovo una concessione notevole alla libertà d'indifferenza ammettendo nel carattere intelligibile una specie di libertà originaria, che si traduce poi nella concatenazione necessaria dell'attività empirica.

* * *

Questa libertà di decisione è una determinazione in più, una forma di determinazione che sta all'autonomia del principio morale come questo alla legge causale. Vi è, secondo l'A., una terza forma di determinazione che è la determinazione personale, che si costituisce sulla determinazione morale. Diciamo perciò: l'uomo è sottratto alla causalità dalla legge ed è sottratto alla schiavitù della legge dalla sua determinazione personale (la libertà). « La libertà della persona significa che oltre alla determinazione per le categorie e per i valori ve n'è ancora una terza, una determinazione propria della persona. Anche qui la libertà significa l'aggiungersi di nuove determinazioni, non la violazione delle preesistenti. Ontologicamente la libertà della persona sta alla libertà del principio come questo sta alla determinazione causale. Anch'essa è un più di determinazione. E perchè è, secondo il tipo, una determinazione superiore, essa è, secondo la legge della dipendenza categoriale, di fronte alle determinazioni inferiori, libertà » (p. 693). Ma dove si inserisce propriamente questa determinazione positiva che costituisce la libera volontà? L'analisi ci ha mostrato che la determinazione da parte dei principii morali avviene per mezzo d'un processo finale: e che questo non ammette interventi, è chiuso ad ogni azione determinante. La determinazione superiore non può perciò entrare nelle serie finali: può però determinarle nel loro sorgere. L'azione della libera volontà sta quindi nel provocare il sorgere delle serie finali con l'inserzione, nella concatenazione causale, di nuovi fattori causali.

La determinazione da parte della legge morale, così come è posta nell'antinomia kantiana, è quindi solo un'espressione generica, un fattore complesso che comprende le determinazioni superiori alla determinazione causale e risulta essenzialmente da

due fattori: l'attrazione finale esercitata dai valori e la determinazione reale da parte del soggetto. «I valori non possono evidentemente determinare senza un volere personale che, nella sua decisione, fa intervenire in loro favore la sua azione; il volere non può determinarsi senza avere dinanzi agli occhi i valori e senza sentirne la sollecitazione a lui diretta sotto la forma di «dover essere»; una sollecitazione che sola dà alle sue determinazioni il carattere di una «decisione». Solo i due momenti riuniti, il momento oggettivo ideale e il momento soggettivo reale — l'autonomia del principio e l'autonomia della persona — costituiscono per questo loro rapporto proprio di integrazione il determinante extracausale, che, come libertà in senso positivo, risolve l'antinomia causale» (p. 708).

È abbastanza evidente che così l'A. sovrappone alla determinazione da parte dei valori una facoltà di decisione che, si voglia o non si voglia, ristabilisce l'antica e reietta libertà d'indifferenza, che può volgersi così verso il bene come verso il male. «La determinazione è opera della volontà per la sua decisione, non del principio. Ed anche quando la volontà non si determina secondo il principio (ossia opera contro la legge morale), non perciò essa ricade nel dominio della legge causale: perchè anche la decisione della volontà contro il principio è una sua determinazione e, come tale, positiva, anche se è negativa rispetto al principio. Quindi la volontà è libera nell'un caso come nell'altro. Quando va contro il principio, ne porta la responsabilità e la colpa. Da ciò si vede chiaramente che per la libertà è indifferente che il principio arrivi o non arrivi alla determinazione. Perchè ciò è opera della volontà, non del principio. Il decidersi pro o contro il principio sta in essa: e questo «stare in essa» costituisce appunto la sua libertà personale» (p. 707). Non dobbiamo quindi meravigliarci se l'A. riconosce nella volontà libera un momento di indeterminazione, una specie di libertà negativa. Questa però è solo uno dei momenti e sta a condizione della libertà positiva che è decisione, determinazione attiva.



In che cosa consista poi questa determinazione attiva, che, secondo il concetto dell'A., non è evidentemente un atto arbi-

trario ed isolato, ma è un momento d'un sistema superiore di determinazioni necessarie, noi assolutamente non sappiamo (p. 718 ss.). Qui si distende un ordine metafisico superiore che è per noi un mistero ultimo, una realtà inesplicabile; l'essenza della libertà è per noi al di là della sfera del conoscibile (p. 698). Noi non sappiamo che cosa è la libertà come non sappiamo che cosa è in sè la causa e che cosa è il dover essere dei principii morali.

Il solo raggio di luce ci viene qui dalla costituzione ontologica della realtà. Sopra l'attività meccanicamente concatenata delle forze naturali si leva, come una funzione nuova, la vita; sopra di essa la coscienza; sulla coscienza la moralità; sulla moralità la libertà. Noi abbiamo così una serie successiva di gradi dell'essere, ciascuno dei quali è perfettamente determinato da una sua legge e tuttavia lascia libero campo ad una forma superiore dell'essere con una nuova forma di determinazione: questa indipendenza delle forme superiori di determinazione dal sistema inferiore è ciò che noi uomini sentiamo, nel caso nostro, come libertà. Noi siamo perciò autorizzati a credere che la nostra libertà non sia una forma eccezionale, ma sia solo un caso speciale di una legge universale di tutto l'essere. « La libertà non appartiene soltanto all'uomo, ma è comune, in gradi diversi, a tutti gli strati dell'essere. Essa si afferma in ogni strato di fronte agli strati inferiori: raggiunge il suo più alto grado nello strato supremo. Libero è a suo modo l'animale di fronte alla natura animata, ciò che viene chiaramente alla luce nei suoi movimenti, nella sua eccitabilità etc.; libera è la coscienza di fronte all'organismo, a cui è legata come al suo fondamento reale. La libera volontà dell'uomo è certo tutt'altra cosa e ben diversa dalla libertà della coscienza o dell'organismo. Ma questa diversità attraversa tutti gli strati. In ciascuno la libertà è altra e non solo secondo il grado, ma anche qualitativamente. Essa è condizionata sempre dal tipo delle determinazioni che si sovrappongono. Però il principio categoriale, da cui dipende in genere la sua manifestazione, rimane dappertutto lo stesso » (p. 622-623).

Ma questo chiarisce, se mai, per un'estensione analogica il resto del mondo: non chiarisce la libertà, che resta, come prima, un mistero. E un mistero rimane, con essa, tutta la vita morale. Che cosa abbiamo in essa, se guardiamo rapidamente la via

percorsa? Una realtà a noi ignota che si innalza alla vita ed alla coscienza fino a produrre dal suo seno la persona morale e libera. Di fronte alla persona un mondo di entità ideali, che noi non sappiamo che cosa siano e che lo sollecitano all'azione. La legge determinatrice di questo mondo dei valori è la legge morale. Ma sopra di essa sorge, per virtù dell'uomo, un grado superiore dell'essere, l'essere libero, ed una legge di determinazione corrispondente: la libertà sopra la legge. Che cosa è questa e verso che cosa tende? Noi lo ignoriamo assolutamente. Noi siamo come dei viaggiatori che percorrono una landa sconosciuta e tenebrosa con un lume che rischiara debolmente pochi passi intorno. Essi vedono il terreno sul quale camminano: ma la via percorsa e quella che si apre loro dinanzi sono egualmente avvolte nelle tenebre più impenetrabili.

III.

Un apprezzamento generale d'un'opera così complessa, che in un quadro dalle linee vigorosamente tracciate rinchiude tanta copia di sottili osservazioni e di fini analisi morali, non è cosa facile. Non è naturalmente qui il caso di sottoporre questo ricco materiale ad un esame particolare; la tendenza dell'A. alle classificazioni e costruzioni schematiche gli fa perdere qualche volta di vista la realtà concreta: ma quale è il filosofo che sia al tutto mondo da questo peccato? Tuttavia il lettore qui avverte facilmente che il pericolo è aggravato da una circostanza: dalla considerazione evidentemente scarsa che l'A. dimostra per le premesse psicologiche dell'etica. Tutto il libro p. es. parla della volontà senza mai chiedersi se vi sia psicologicamente, obbiettivamente, una «volontà» ed in che cosa consista. Ora che la storia e la psicologia della morale non facciano parte della morale, s'intende: ma esse costituiscono una propedentica indispensabile, che deve illuminare ed orientare la ricerca filosofica: senza di ciò questa corre troppo spesso il pericolo di perdersi in schematismi astratti remoti dalla realtà. Quindi le costruzioni dell'A. dialetticamente perfette, ci lasciano spesso esitanti e sopratutto non ci permettono di veder chiaramente come esse si

accordino con la realtà psicologica. Questo è un difetto che traspare qualche volta anche in Kant: ma la psicologia, come scienza, al tempo di Kant era ancora nell'infanzia. L'A. ha ragione di considerare tutta l'attività umana come psicologicamente determinata secondo le sue cause; e d'intendere la volontà morale come una forma superiore di determinazione, che, senza annullare la concatenazione causale, si sovrappone ad essa e la dirige. Questo è sostanzialmente il punto di vista kantiano: ma il grande problema è poi di tradurre in termini psicologici questa sovrapposizione delle due determinazioni. La teoria dell'A., secondo la quale l'attività finale introduce nella concatenazione causale fattori nuovi, che iniziano nuove serie causali e così deviano il risultato complessivo, — a parte il problematico concetto della causa che essa introduce — non è psicologicamente accettabile: come ha luogo nella trama continua dei fatti interiori questa inserzione? Essa è psicologicamente qualche cosa d'incomprensibile. Anche la costruzione dell'atto libero è dialetticamente perfetta; ma come coincide essa con la realtà psicologica? In tutti gli atti morali intervengono, al disopra della causalità, l'intuizione dei valori, l'attrazione da essi esercitata e la decisione libera del soggetto di fronte ad essi: tutti gli atti morali dovrebbero essere ugualmente liberi e differenziati solo dal contenuto dei valori che in essi intervengono. Ora noi sappiamo, ed anche l'A. lo riconosce (p. 728 ss.), che l'uomo libero è un'astrazione, che gran parte delle attività nostre è dominata completamente dai meccanismi psicologici e che anche negli atti liberi vi è una gradazione di libertà. Come si succedono e si concatenano i nostri atti meccanici e gli atti liberi? Che cosa caratterizza psicologicamente la serie finale di fronte alle altre serie causali? Come possono le attività meccaniche limitare la nostra potenza di decisione? Esse dovrebbero limitare il poter agire, non il poter decidere, che procede dalle profondità dell'io e si leva in una sfera superiore a quella della determinazione causale. Nella gradazione di ogni valore, che l'A. considera come una dimensione tra le due polarità del valore e del non valore, egli riconosce, seguendo Aristotele, un punto medio di indifferenza. Ora questo è uno schematismo simbolico, che è psicologicamente falso. È falso, p. es., rappresentarsi l'ingiustizia e la giustizia come una scala di temperature divisa in due dallo zero. Forse che la

giustizia sorge come un minimo dopo che l'ingiustizia si è ridotta al minimo ed è passata attraverso lo zero? La giustizia è una forma, è una vita che sorge nella sua totalità per un atto di sintesi formale: non è una quantità che sorga, per addizione di elementi, dall'ingiustizia. Non vi è un zero: l'assenza di giustizia è già ingiustizia. Questa tendenza schematizzata conduce qualche volta l'A. a dei veri artifizi sofistici. Si veda, p. es., la seconda antinomia modale dei valori (p. 273-276). La realizzazione dei valori è un bene, cioè un valore: ma d'altra parte essa è possibile solo per l'antecedente non essere del valore: quindi anche questo non essere è un bene, un valore. Così potremo dire allora: il bene è possibile solo per la sua opposizione al male: dunque anche il male è un bene. Non è assiomatico che ciò che condiziona un bene possa dirsi un bene: e che l'antecedente non essere d'una cosa costituisca una condizione reale, positiva, del suo essere.

* * *

Ma i dubbi più gravi sorgono in occasione della costruzione sistematica. È indispensabile per quest'apprezzamento mettersi dal punto di vista delle teorie gnoseologiche dell'A. e considedare le sue teorie etiche alla luce di quella metafisica che, nonostante le sue ironie antimetafisiche, l'A. abbozza già rudimentalmente nella sua «Etica». L'A. respinge nettamente la tesi idealistica, secondo cui il mondo della rappresentazione non ci dà un mondo di cose in sè, ma solo di fenomeni, di parvenze. Questa tesi costituisce agli occhi suoi un'affermazione ingiustificata, alla quale spetta l'onere della prova. «Essa si mette in opposizione con la naturale coscienza fenomenica delle cose e quindi ad essa spetta l'onere della prova. Essa deve spiegare l'apparenza che essa afferma.... E se tenta di spiegarla, essa deve porre una lunga serie di presupposti metafisici per rendere comprensibile il suo sorgere. La coscienza deve in qualche modo produrre i contenuti che essa poi assume come realtà: deve quindi ignorare la sua produzione. Bisogna allora ammettere un intiero sistema di funzioni incoscienti della coscienza. La metafisica dell'essere si trasforma in una metafisica della coscienza, che ha contro di sè la testimonianza dei fenomeni»

(p. 657-658). L'A. respinge la tesi idealistica sia nella sua forma monistica (il mondo nella totalità è per una coscienza generica), sia nella sua forma individuale. Egli afferma nettamente il principio realistico: non vi è nessun intuire ed essere dato che non presupponga l'essere in sè dell'intuito e del dato. Il mondo esiste in sè e porta in sè i soggetti: ma esso è indipendente dai soggetti. E per «mondo» non s'intende solo il mondo delle cose materiali: reali come gli oggetti materiali sono anche le entità logiche, le entità matematiche, i valori etc. Relativi sono solo gli atti conoscitivi del soggetto, cioè il riflettersi del mondo reale nel soggetto, nella coscienza, in cui esso dà origine ad una «figura del mondo». «Ciò che vale della «figura del mondo», che sussiste solo relativamente ad una persona singola reale, cioè la relatività alla persona, non è riferibile al mondo stesso, di cui essa è solo un momento ed un aspetto parziale. Le «figure del mondo» sono relative a persone e sono possibili anche solo in quanto queste sono membri d'un mondo reale: ma il mondo reale unico non è perciò relativo ad alcuna persona» (p. 218). L'essere delle cose così come ci è dato nel fenomeno, è una realtà in sè, indipendente dalle rappresentazioni personali. Questo atto di fede nel conoscere intuitivo immediato, che non è qui il caso di discutere, non implica però affatto una concezione ottimistica del conoscere quanto al suo valore ed alla sua estensione. Noi non conosciamo che una piccola parte della realtà, quella che ci è accessibile: ma anche in quanto ci è accessibile, ci è data soltanto in una molteplicità di fenomeni, cioè di aspetti delle cose rivolte verso di noi, i quali non ce ne fanno conoscere affatto l'intima natura, che è sempre per noi un irrazionale, un mistero. Che cosa è la realtà naturale, che cosa le entità ideali, che cosa i valori morali? Noi non lo sappiamo affatto (p. 719). Noi non possiamo avere altro compito che di mettere in evidenza i fenomeni e le loro grandi connessioni, le «leggi categoriali», per costruirne poi un'ipotetica veduta d'insieme. Bisogna accontentarsi di un «minimo di metafisica» (p. 720), cercar di delimitare l'irrazionale che da tutte le parti ci circonda.

L'A. mette in guardia contro le tentazioni di ricadere nelle illusioni della metafisica e di costruire dei mondi fantastici, ai quali manca ogni fondamento. È, p. es., una legge categoriale

che la persona è costituita sopra una coscienza. Ora poichè noi non conosciamo coscienze superiori all'umana, il concetto di possibili personalità superiori è solo una finzione metafisica, manca di « fondamento categoriale » (p. 221). Di qui già appare che una costruzione unitaria del mondo non è possibile: il mondo ci appare come una pluralità irriducibile. La tradizionale avversione contro il pluralismo non può in fondo addurre altra ragione che questa avversione. Un quadro unitario è più soddisfacente per il bisogno sistematico perchè ci lusinga con una maggiore comprensibilità. Ma qui stà tutto (p. 615). Quindi negli stessi problemi singoli l'A. ama arrestarsi al dato, anche se questo è una contraddizione. P. es. nel senso della carità anch'egli riconosce che ha luogo un contatto, un'unificazione emozionale delle coscienze. I metafisici ne hanno concluso all'unità originaria dello spirito. L'A. si oppone a questa teoria dell'identità, perchè inconciliabile con la molteplicità fenomenica (p. 416-417). Molteplicità delle coscienze empiriche ed unità nella carità sono due fatti che egli pone l'uno accanto all'altro senza sentire il bisogno d'una conciliazione.

***

La sommaria costruzione metafisica dell'A. si riassume nella sua teoria della stratificazione del reale. La realtà risulta dalla cooperazione d'un fondamento reale (una specie di materia metafisica) e d'una gradazione di sistemi di entità ideali, la cui azione sulla realtà si traduce in una gradazione ontologica di determinazioni formali, la quale nel suo insieme costituisce forse una grande unità, ma che, come tale, trascende la nostra potenza di conoscere. Ad ogni grado o strato dell'essere corrisponde una particolare forma di determinazione ed un particolare sistema di enti ideali, i quali si imprimono nello stesso tempo come legislazione nella realtà e quindi suscitano in essa un corrispondente quadro ontologico. Le determinazioni di grado inferiore persistono in quelle di grado superiore come materia della loro attività formatrice e quindi come elementi fondamentali e più forti; le determinazioni di grado superiore erigono su questa materia una forma nuova, che è materialmente dipendente dalle inferiori, ma che, come nuova forma, è sotto questo aspetto da

esse indipendente e libera. La libertà dell'uomo è solo il caso speciale della libertà che ogni determinazione sprigiona di fronte alle inferiori (p. 617).

Il grado infimo (per noi, ma non assolutamente) è la determinazione logica, da cui hanno origine le determinazioni formali, qualitative dell'essere. Le leggi logiche penetrano poi e dominano tutte le formazioni superiori. Al disopra di essa vi è la determinazione matematica; poi la determinazione causale; poi la determinazione vitale, che crea dai nessi causali l'unità organica della vita; poi la determinazione psicologica, che crea come forma nuova la coscienza; su di questa si elevano le stratificazioni della vita spirituale, tra cui le determinazioni da parte dei valori e da parte della libertà, che creano la vita morale. Questo è il frammento di realtà che noi conosciamo; ma che in basso come in alto si estende ben oltre il nostro conoscere. L'A. si è qui evidentemente ispirato all'idealismo di E. Boutroux. Ma mentre Boutroux nega che ogni determinazione sia assoluta e questa parziale indeterminazione è per lui ciò che lascia aperto l'adito alla libertà delle determinazioni superiori, per l'A. ogni determinazione è universale e necessaria; non vi è contingenza. La libertà superiore è la libertà di una nuova forma (p. 621-622).

La persona umana rappresenta l'apice della creazione; l'A. respinge ogni tentativo di pensare delle personalità superiori all'uomo. La persona è sempre fondata su d'una coscienza. Ora noi non abbiamo ragione di porre delle coscienze superiori all'umana; quindi nemmeno delle personalità superiori. Gli stessi rapporti morali presuppongono sempre una molteplicità di coscienze individuali, non una coscienza superiore unica. Vi è certo uno «spirito obbiettivo», un'unità superiore di vita, come si vede nella storia politica, scientifica, religiosa etc. Ma essa non è fondata su di un soggetto, non è un'unità personale; è fondata sull'unità obbiettiva del contenuto. Così vi sono corporazioni, come la famiglia, la nazione etc., che hanno qualche analogia con la persona; ma manca loro la coscienza unica comune; sono quasi-persone, non persone; tanto è vero che hanno bisogno di essere accentrate in una persona (il capo). Hanno una personalità mediata, la quale sparisce di mano in mano che si sale verso le unificazioni superiori; nell'unità totale la persona è uguale a zero. La vera persona è quindi per no

solo la persona umana; e nemmeno vi è una morale superiore all'umana; non vi è nessuna continuità verso unità od esistenze metafisiche superiori.

La conclusione della filosofia dell'A. è in una specie di storicismo umanistico; la più alta delle formazioni reali è l'uomo e la sua opera più alta è la creazione morale, per la quale nel seno del cosmo naturale si attua un cosmo morale di sentimenti e di formazioni, nel quale il mondo ideale morale in parte si realizza. I filosofi hanno riconosciuto generalmente questa intromissione del valore nel mondo col porre alle sue origini un principio etico, Dio; ma allora tutto cade sotto la necessità divina e non vi è più nè moralità, nè libertà. I naturalisti negano invece, per principio, l'esistenza d'un'interiorità morale autonoma. L'A. crede di stabilire una posizione intermedia. L'uomo, a differenza di tutti gli altri esseri, ha l'intuizione d'un ordine ideale superiore, di cui è lo strumento e per virtù del quale egli eleva il mondo verso l'ideale. La finalità — questo attributo divino — è solo nella coscienza dell'uomo; la provvidenza divina è solo la provvidenza umana idealizzata.

Di qui l'importanza cardinale che ha nella dottrina dell'A. la morale: che è una continua, ma relativa realizzazione dell'ideale; essa è il vero lavoro dell'umanità. Il mondo dei valori è eterno, sopra la storia; ma la coscienza morale umana se ne appropria sempre parti nuove, ne oblitera delle antiche, dà ai valori già posseduti un senso nuovo; non mutano i valori, ma muta l'opera umana di selezione dei valori. D'una morale assoluta non è quindi il caso di parlare. Quest'evoluzione morale ha le sue crisi, le sue rivoluzioni violente, in cui valori nuovi sorgono e respingono gli antichi. Allora compaiono i rivelatori, ma essi non fanno che mettere in luce ciò che oscuramente era già nell'animo della folla. Per l'A. i rivelatori, i geniali, non hanno che un'importanza secondaria; sopra di essi sta la folla. La presenza eterna dei valori suscita nella folla, noi non sappiamo per quali vie, oscure tendenze verso certe idee, certi valori; per opera dei rivelatori essa poi riconosce ciò che già aveva in sè, ma senza chiara coscienza. In questa continua realizzazione di valori sta, secondo l'A., il compito essenziale dell'umanità; tutta la vita, per chi sa vedere, è un intreccio di valori. Questa realizzazione è una vera opera demiurgica, creatrice, infinita; essa ha il suo

punto di partenza nella realtà data, ma ha l'occhio rivolto verso il lontano, l'irreale, l'eterno.

La funzione dell'etica filosofica è in fondo quella dei rivelatori; è nel risvegliare il senso dei valori, nell'indirizzare all'azione creatrice. Questo vale specialmente dell'attività educatrice morale, che è sempre rivelazione di valori. La filosofia morale deve in primo luogo essere educazione degli educatori; la cui mentalità, spesso unilaterale e ristretta, può avere per la società dolorose conseguenze. Qui la filosofia morale, se anche non scopre nuovi valori, giova a far penetrare i valori d'una coscienza evoluta; in questo si rivela l'azione dei pochi veri educatori, che sono il sale della terra.

* * *

Questa visione complessiva vale ciò che vale e non è qui il caso di entrare in una discussione. Quello che qui interessa è solo di rilevare in breve alcuni punti relativi alla costruzione della vita morale, che mi sembrano in alto grado problematici. Il primo è la concezione della causalità, nel suo rapporto con l'attività morale; la quale ha il potere, secondo l'A, di introdurre sempre nuovi fattori nella concatenazione causale. È molto dubbio se dopo ciò si possa dire di mantenere intatta questa concatenazione; la causalità, se è veramente una determinazione formale necessaria ed universale, non può ammettere l'introduzione di nuovi fattori, che porterebbe con sè una creazione continua di energie: una concezione che deve riuscire egualmente ostica al fisico e al metafisico. Anche la rappresentazione dei valori come entità spirituali reali che si librano immobili sul mondo reale, esercitando un'attrazione sulla volontà umana, ma senza determinarla, è una finzione metafisica che mette a dura prova la nostra immaginazione. Che cosa può essere per es., il valore dell'« amicizia » esistente per sè, indipendentemente da tutti gli amici e dell'umanità stessa? E non dovrà analogamente il filosofo del diritto erigere un cosmo ideale popolato di tutte le sue entità e figure giuridiche? Qui vi è veramente, sembra, più che un « minimo di metafisica ».

Ma il punto più questionabile è la posizione, sopra i valori e la loro legge, d'un nuovo regno, del regno della libertà. Que-

sta posizione scaturisce evidentemente dalla stessa necessità dinanzi a cui si è trovato Kant, di evitare il fatalismo morale. E in fondo essa rinnova la stessa soluzione di Kant: di reintrodurre al disopra della legge, quella stessa libertà d'indifferenza che già era stata prima respinta, con tutte le sue difficoltà insolubili dal punto di vista morale. Se ogni atto della libera volontà, anche se non obbedisce alla sollecitazione dei valori, ha carattere morale, a che si riduce l'azione dei valori? Ad essere un quadro di consultazione teoretica: per la decisione, il momento essenziale dell'atto morale è tutto trasferito nel soggetto. Al valore non resta che questa influenza: la qualificazione morale dell'atto procedente dalla decisione del soggetto: il quale atto riceve un carattere morale positivo o negativo secondo che è o non è conforme al valore. Ora come è possibile anche questa influenza da parte d'un regno ideale assolutamente esteriore al soggetto? Perchè io debbo riferire a me un merito o un demerito per il fatto di seguire o non seguire una legislazione che mi è straniera? Vi è qui ancora un residuo di eteronomia, che mette in pericolo la stessa autonomia della libera decisione. E dal punto di vista metafisico, se il mondo della libertà è il regno d'una determinazione universale e necessaria (p. 621), come è possibile ancora mantenere, nel seno di questa, la libera iniziativa dell'individuo? La verità è che è impossibile evitare l'eteronomia finchè si pone al disopra del soggetto un'entità che gli è straniera, come p. es. il mondo dei valori. E l'unica soluzione sta nell'identificare il regno dei valori con il regno delle personalità: una soluzione alla quale si è accostato M. Scheler. Vi sono sopra la personalità umana delle personalità di grado più alto, che costituiscono una gradazione: l'unità personale più alta è Dio. I rapporti morali fra le persone singole sono fondati sull'unità delle personalità superiori, che in sè accolgono, senza annullarle, le personalità inferiori. Anche l'A., parlando dell'amore, ci ha pure posti dinanzi al concetto di una personalità superiore che fonde in sè l'amato e l'amante senza annullarne la distinzione e che costituisce una specie di legge ideale delle personalità empiriche.

Ma la via a questa soluzione era chiusa all'A. dalle sue prevenzioni empiristiche, fenomenologiche, antimetafisiche. È la stessa prevenzione che gli fa accogliere come conclusione una misera morale del progresso dell'umanità: che è in fondo uno sterile

progredire, senza scopo, sullo stesso piano, mentre sopra l'uomo si levano, per la « legge categoriale di stratificazione », realtà metafisiche superiori, nelle quali si disegna a noi veramente, anche se solo intraveduto e presentito, un regno di fini e di valori eterni. Una giusta prevenzione critica contro le grandi sintesi è necessaria e salutare: il sapere nostro è ristretto in così brevi confini! Ma ciò non autorizza a porre dei limiti arbitrarii a quell'esigenza dell'unità che è il fondamento della filosofia e della scienza, anzi della ragione stessa. Anche il catalogare i valori e il ricercare le leggi dei rapporti fra valori è un'estrinsecazione della stessa esigenza. Il commentario è più modesto, ma fondato sullo stesso principio. Qui siamo dinanzi ad un'alternativa alla quale non si può sfuggire. Se è possibile un' « Etica », deve esser possibile anche una « Metafisica ». E se questa non è possibile, anche l' « Etica » non è che un commentario subreptizio, che manca di legittimazione. Il partito più logico è allora di rinunziare ad ogni teoria e di vivere così, *sic et simpliciter*, senza commentario.

Tipografia Editrice G. BIANCARDI - LODI